UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

ÉTUDE

SUR

JEAN, VI, 51—58.

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG

ET PUBLIQUEMENT SOUTENUE

LE 3 Août 1860, A 3 HEURES DU SOIR,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

FÉLIX GUY,
de Roquecourbe (Tarn).

STRASBOURG,
IMPRIMERIE DE VEUVE BERGER-LEVRAULT, IMPRIMEUR DE L'ACADEMIE.
1860.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547023_0065

Meis.....

F. GUY.

ACADÉMIE DE STRASBOURG.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE

DE LA CONFESSION D'AUGSBOURG.

M. Bruch ✻, Doyen de la Faculté.

MM. Bruch ✻,
Richard,
Fritz,
Jung ✻,
Reuss,
Schmidt,
} Professeurs.

M. Reuss, Président de la soutenance.

MM. Reuss,
Bruch,
Fritz,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

ÉTUDE

SUR

JEAN, VI, 51—58.

INTRODUCTION.

De tout temps l'attention des théologiens s'est portée avec ardeur sur l'étude d'un des points principaux du culte chrétien, celui de la Sainte-Cène. Faut-il ajouter que ce dernier repas donné par le maître à ses disciples et institué pour être un lien d'union de tous les chrétiens dans l'amour de leur Sauveur, est devenu un sujet de discussions et d'opinions contradictoires. — S'il est intéressant de suivre les développements de ce dogme, on ne peut être que saisi de tristesse à la vue de ces dissensions, qui ont pris naissance dès le commencement de l'Église et qui durent encore de nos jours.

Célébré d'abord avec simplicité et dans l'esprit de son institution par les chrétiens de l'Église primitive, ce repas fraternel était regardé comme l'union mystique de l'âme des fidèles avec celle de Christ. Chrysostôme, le premier (397), rapportant les paroles de Jean VI, 51—58 à la Sainte-Cène, ouvrit le champ à une interprétation matérielle qui devait trouver un accès facile auprès de peuples à peine sortis du paganisme, et auxquels il fallait un Dieu qu'ils pussent voir, toucher..... Aussi cette opinion s'accrédita-t-elle de plus en plus,

et en 831 Pascase Radbert formulait nettement le dogme de la Transsubstantiation, enseignant qu'au moment de la consécration, il s'opérait un changement surnaturel dans le pain et le vin de la Cène, en sorte que, sous ces apparences, il n'y avait plus que le corps même de Christ. Cette doctrine trouva des contradicteurs; mais d'un côté, frappant l'imagination du peuple, d'un autre, relevant, pour ainsi dire, la dignité du prêtre qui, officiant à l'autel, évoquait à son gré le maître de la nature et créait, en quelque sorte, le créateur de l'Univers, ce point de vue ne pouvait que triompher. Et lorsque, deux siècles après, Bérenger de Tours osa le contredire, il fut frappé d'anathème et n'obtint la paix qu'après une rétractation forcée.

La lutte semblait terminée, lorsque les réformateurs vinrent soumettre à un examen sérieux les croyances romaines. Attaquant, l'un après l'autre, les dogmes qui étaient venus altérer la pureté et la simplicité de l'Église primitive, ils devaient aussi porter leurs investigations sur un dogme aussi important que celui de l'Eucharistie. Aussi, à l'interprétation matérielle succéda l'interprétation spirituelle. Mais ici encore se formèrent deux camps qui devaient rendre difficile, pendant longtemps, la fusion entre deux églises sœurs.

Luther et ses disciples, tout en revenant à une interprétation spirituelle, admettaient néanmoins une nourriture matérielle, la consubstantiation (*in, cum et sub panis vinique elementis porrigi verum et substantiale corpus Christi incorruptum ac ore sumi.* Dœderlein, *Inst. theol.*, chap. II, § 357). Ils fondaient cette opinion sur la théorie d'Occam, l'un des derniers scolastiques, connue

sous le nom d'ubiquité. « Christ est présent partout, disait Luther, et surtout partout où il veut. »

Zwingle et Carlstadt, d'un autre côté, poussés par un esprit de réaction inévitable dans toutes les grandes réformes, allèrent bien au delà de Luther dans la conception de ce dogme, ne regardèrent le pain et le vin que comme des symboles, et cet acte sacré que comme un mémorial de la mort du Seigneur.

Calvin tint un juste milieu entre ces deux tendances, peut-être un peu exagérées de part et d'autre. Rejetant d'un côté la présence réelle, il ne regarde pas seulement la Sainte-Cène comme un repas commémoratif, mais comme un sacrement qui nous fait participer au corps et au sang de Christ, et dont les fruits, quand il est pris dans des dispositions convenables, sont les plus efficaces pour notre salut.

Telle est, en résumé, l'histoire de ce dogme qui, s'appuyant sur de nombreux passages du Nouveau Testament, a dû entraîner nécessairement une exégèse différente des paroles qui l'ont institué ou qui paraissent y faire allusion. Faire l'historique de ces diverses contestations, serait un travail beaucoup trop considérable pour les bornes que nous devons nous prescrire. Aussi nous sommes-nous attaché à un seul de ces passages qui, à toutes les époques et même encore de nos jours, a été diversement interprété. Ce sont quelques mots d'un discours de Jésus prononcé après la multiplication des pains. — Plusieurs docteurs, particulièrement les catholiques, y ont vu l'institution anticipée de la Sainte-Cène; d'autres, les réformés généralement, tout en revenant à l'interprétation spirituelle des premiers Pères,

ont prétendu y trouver une explication de ce sacrement. Luther enfin et ses amis se sont accordés à y voir un sens spirituel et mystique; mais ils ont nié que ce passage eût un rapport quelconque avec la Sainte-Cène.

Il nous a paru intéressant d'exposer ces diverses opinions, et d'examiner ensuite exégétiquement le passage en question pour établir notre interprétation.

Ce travail se composera donc de deux parties: la première historique, la seconde exégétique.

OUVRAGES CONSULTÉS.

Flatt: *Opuscula academica:* « *Inquiritur in sensum effati Christi.* Joh. VI, 35, 54. » *Tubingæ* 1824.

Tischendorf: « *Disputatio de Christo, pane vitæ, sive* Joh. VI, 51—59. *Ex decreto nobilissimi instituti de Ammoniani legitimo præmio ornata.* » *Lipsiæ* 1839.

Müller: « *Commentatio exegetica-critica qua respondetur ad quæstionem a nobilissima societate de Ammoniana propositam numne locus Evang. Johan. VI,* 51-58 *idoneis argumentis ad verum et proprium sacræ cenæ usum trahi queat? Præmio, quod proxime accessit, adornata. Præfatus est D. de Ammon.* » *Lipsiæ* 1839.

Wolf: « *Curæ philologicæ et theologicæ.* » Tom. II. *Basilæa* 1741.

Annotata ad S. Evangelia. Tom. VI. *Londini* 1660.

Lücke: « *Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes.* » *Bonn* 1834.

Calvin: « *Commentaires sur le Nouveau Testament.* » Paris 1854.

PREMIÈRE PARTIE.

I.

L'exégèse libre et indépendante, se basant uniquement sur les connaissances philologiques, l'enchaînement des idées ou le système de l'auteur qu'on veut expliquer, s'est rarement trouvée dans l'église chrétienne. De tout temps, l'explication des passages importants des Saintes-Écritures, et surtout de ceux qui servent à formuler un dogme, n'a pu s'affranchir d'opinions préconçues et de systèmes adoptés d'avance. Ce fait qu'on ne saurait méconnaître, se révèle d'une manière toute particulière dans l'histoire de l'exégèse des paroles que Jésus prononça après la multiplication des pains.

Dans la primitive Église, on ne peut parler de dogme arrêté : la vie était avant tout. Aussi, si nous consultons les écrits des Pères apostoliques qui nous sont restés, le silence des *Barnabas*, des *Clément Romain*, des *Hermas*, sur l'explication de ce passage, nous prouve que la Cène n'étant pas encore devenue l'objet d'investigations systématiques, ces Pères n'attribuaient pas aux paroles de Jean une importance particulière. *Ignace*[1] seul a notre passage en vue, lorsque, écrivant aux Romains, il dit : « Désirant mourir pour aller vers le Père, je ne mangerai plus de la nourriture de corruption ; je

1. *Ep. ad Romanos*, VII, p. 96.

désire le pain de Dieu (ἄρτον Θεοῦ θέλω), le pain céleste (ἄρτον οὐρανίον), le pain de vie (ἄρτον ζωῆς) qui est la chair de Jésus-Christ, le fils de Dieu.... Et je désire la boisson de Dieu (πόμα Θεοῦ); son sang, qui est l'amour pur et la vie éternelle (ὅ ἐστιν αγάπη ἄφθαρτος καὶ ἀένναος ζωή). » — Ce n'est donc pas une allusion à la Cène qu'Ignace voit dans ces paroles, mais plutôt, dans sa tendance mystique, la foi qui doit caractériser le disciple du Sauveur.

A partir de cette époque jusqu'à Chrysostôme, les docteurs de l'Église font un pas de plus; et s'ils persistent à voir toujours dans ces paroles l'union de l'âme des fidèles avec celle de Christ, cette union s'opère, selon quelques-uns, par la Sainte-Cène; mais ils s'en tiennent toujours à l'interprétation spirituelle. Nous n'avons pas l'intention de les passer tous en revue : il nous suffira d'indiquer les plus importants.

Pour *Tertullien*, la Cène n'étant qu'un acte purement symbolique[1], ils nous a été assez difficile de reconnaître dans ses écrits, le rapport qu'il a voulu établir entre ce passage et les idées qu'il a sur ce sacrement. Néanmoins, quoiqu'il ne se soit servi qu'en passant des versets VI, 51 et 63, il ressort d'une manière évidente que le docteur de Carthage n'a eu en vue qu'une interprétation spirituelle. Les expressions dont il se sert pour caractériser l'union dont Jean veut ici parler (*devorandus auditu, ruminandus intellectu et fide digerendus*)[2], nous montrent clairement que Tertullien, loin de donner à ce passage une importance dogmatique relativement à

1. Voy. *Adv. Marc*, liv. IV, ch. 40.

2. *De ressurrect. carnis*, ch. 37, p. 347.

la Sainte-Cène, ne le regarde que comme l'explication de la foi en Christ.

On connaît l'influence qu'eut sur l'esprit de *Cyprien* la lecture des écrits de Tertullien[1]. Aussi chez un fidèle imitateur et disciple, l'accord au sujet de l'idée qui nous occupe, ne peut que nous paraître fort naturel. Quoique quelques théologiens aient cru voir dans un passage[2] de ce docteur, une opinion en faveur du rapport de Jean VI avec la Cène, l'enchaînement des idées ne saurait nous conduire à une semblable conclusion.

Clément d'Alexandrie se permet, il est vrai, en commentant VI-53, une légère allusion aux symboles qui, dans la Cène, répondent à la chair et au sang. Néanmoins il ne rapporte pas le φαγεῖν τὴν σάρκα à la Cène, mais à la communion spirituelle du croyant avec Christ, à la possession spirituelle de Christ dans l'obéissance à ses commandements et à ses enseignements. « Mangez ma chair et buvez mon sang. Cette nourriture est une image évidente de la foi et de la promesse (ἐναργὲς τῆς πίστεως και τῆς εὐαγγελίας ἀλληγορῶν). »[3]

Origène est le premier chez lequel nous trouvons une explication claire quoique diverse sur le sens de ce passage. En parlant de la Cène qui n'est pour lui qu'un acte éminemment symbolique, il l'explique, il est vrai, par les paroles de Jean. Mais se lançant ensuite dans le mysticisme, il regarde ce sacrement comme une ἀληθινὴ βρῶσις τοῦ λόγου. Le pain dont Jésus parle n'est autre chose que son *enseignement*, la chair et le sang,

1. *Da magistrum.*
2. *De orat. dom.*, p. 209.
3. *Pedag.* Liv. I, chap. VI.

la *personne*, l'*œuvre* et la *parole* de Jésus qui sauvent le monde, qui seules peuvent être possédées spirituellement et qu'on ne peut s'approprier que par la *foi*.[1]

On le voit, jusqu'à ce docteur, nous ne trouvons aucune trace bien marquée d'une application directe à la Sainte-Cène. La raison en est bien simple : c'est que les chrétiens primitifs aimaient, un peu plus que nous, faire des sacrements des aliments de vie et non de dialectique.

Mais à partir d'Origène, l'explication, originairement juste et spirituelle de notre passage, tend à disparaître dans l'Église. Quelques voix s'élèvent encore pour proclamer hautement l'ancienne interprétation ; mais elles ne trouvent pas d'écho. Les opinions sur la Cène et sur la jouissance corporelle du corps et du sang de Christ devenaient de plus en plus matérielles et la cupidité dogmatique dans l'exégèse toujours plus grande.

Chrysostôme, le premier, dit[2] que ces versets parlent de la jouissance spirituelle, mystérieuse du corps et du sang de Christ dans la Cène, jouissance qui ne peut se comparer qu'à la manne du désert. Mais alors, comment Jésus-Christ aurait-il parlé d'un sacrement inconnu à une foule qui ne le comprenait point ? Chrysostôme se donne beaucoup de peine pour excuser le Sauveur ou plutôt pour le justifier de parler de ce mystère dans un moment où personne ne pouvait rien y comprendre. En faveur de son point de vue il explique le verset 63 de telle sorte que τὸ πνεῦμά signifie l'*intelligence juste et*

1. *Comment. in Johan. Op.* Delarue, IV, p. 145, 176 et 177. — *Comment. in Matth. VIII*, p. 898. — *Hom. VII in Levit. II*, p. 222, 225.

2. *Homil. XLVI et XLVII in Joan.* Édit. Montfaucon, p. 269 et suiv.

spirituelle, et ἡ σὰρξ, l'ακροασις charnelle des juifs. Il n'y trouve que la perception spirituelle de la chair et du sang de Christ qui a lieu dans la Sainte-Cène; mais il ouvre par là un vaste champ aux erreurs exégétiques; car le dogme se matérialisant, les théologiens subséquents devaient placer dans le domaine des choses matérielles une perception qui, pour leur illustre devancier, se faisait uniquement en esprit. Cette opinion, qui prit naissance à cette époque, devint dès lors dominante et se matérialisa de plus en plus.

En effet, *Cyrille d'Alexandrie*[1] prétend même contre Nestorius que les versets 51 et 53 doivent être compris de la jouissance de la chair corporelle et vivifiante de Jésus en qualité de λογος. *Théophylacte* et *Euthymius* disent franchement que ces paroles nous parlent de la communication mystique du vrai corps et du sang de Christ dans le pain et le vin de la Cène, et écartent toute signification figurative des mots. Le premier s'exprime ainsi : « *Manifeste hic de mystica communione corporis sui loquitur. Panis enim, ait, quem ego dabo, caro mea est quam ego dabo pro mundi vita.... Attende autem, quod panis qui in mysteriis a nobis manducatur, non sit antitypus carnis Domini, sed ipsa Domini caro.* » Euthymius justifie son opinion par une remarque sur le verset 51 : « οὐκ εἶπε δὲ, ὅτι ὃν (τὸν ἄρτον) δίδωμι, αλλ' ὅτι ὃν δώσω : ἔμελλε γὰρ αὐτον δώσειν ἐν τῶ τελευταιῳ δείπνῳ. » Quant à la difficulté que pourrait leur présenter avec cette interprétation le verset 63, ils l'expliquent tous les deux comme Chrysostôme. — C'est, pour le dire en pas-

1. *Cyrill. Lib. IV in Joan. ad. v.* 53. *Cap. VI*; t. IV, p. 360.

sant, sur cette manière d'expliquer notre passage que se fonda la coutume de donner la Cène aux enfants.

Deux docteurs seulement, *Basile le Grand* et *Saint-Augustin,* reviennent encore à l'interprétation spirituelle. Le premier se rapproche tout à fait de l'explication d'Origène; il dit que Jésus, dans notre passage, entend par sa chair et son sang *toute sa venue mystérieuse en chair* (πᾶσαν αὐτοῦ τὴν μυστικὴν ἐπιδημίαν) et *son enseignement* par lequel l'esprit des croyants est élevé à la contemplation des choses éternelles[1]. Le second n'est pourtant pas aussi catégorique : il n'a pas une opinion bien arrêtée; dans un de ses écrits c'est la *foi* que veut désigner Jésus, « *credendo in Christum manducari panem vivum* »; les paroles du Sauveur ne sont qu'une figure, et ne signifient autre chose que la part que le chrétien doit prendre aux souffrances de Christ[2]. Mais dans un autre passage de ses écrits[3], voulant expliquer le silence du quatrième évangéliste sur l'institution de la Cène, il rapporte ces versets à l'Eucharistie et ne reste pas ainsi d'accord avec lui-même dans ses explications.

Le moyen âge produisit certainement de grands docteurs; mais leur science n'était tournée ni vers l'interprétation des Saintes-Écritures, ni vers l'examen des faits de l'Église. L'exégèse et l'histoire, ces deux grandes sources de la science théologique étaient laissées dans l'ombre; aussi le petit nombre de théologiens qui s'occupèrent des passages relatifs au dogme de la Cène, s'en tinrent sans examen à l'interprétation de Chrysos-

1. *Apol. ad. Cæsareens.* Ép. 8. Éd. Garner. Vol. III, p. 83, 84.
2. *De doctrina christiania.* III, 16.
3. *De consensu Evang.* III, 1.

tôme qui alla en se matérialisant de plus en plus. L'Église catholique n'en souffrit point d'autres et basa même sur la leçon ἀληθῶς du verset 55 le dogme de la transsubstantiation.

II.

La Réformation donna une impulsion nouvelle à l'examen des Saintes-Écritures et, se débarrassant des subtilités de la dialectique qui avait fleuri dans l'Église pendant le moyen âge, elle basa son système d'exégèse sur la science et l'histoire. Comme le dogme de la Cène était un des plus importants à étudier, les réformateurs devaient naturellement expliquer le passage de Jean.

Érasme fit le premier pas et sans nier le rapport établi par l'Église de ces paroles avec la Sainte-Cène, il n'hésite pourtant pas à adopter l'interprétation spirituelle de Saint-Augustin.

Luther alla plus loin et dans les discussions qui eurent lieu à la conférence de Marbourg[1] avec ce théologien et Zwingle, Carlstadt et Œcolampade, il déclara d'une manière franche et nette que ce passage n'a aucun rapport avec la Cène[2]. Et comme Zwingle voulait rapporter à sa manière de voir le ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδὲν, Luther soutint que ces paroles ne sauraient avoir d'autre sens que celui que leur attribue Chrysostôme. Quand il s'agit de déterminer d'une manière précise ce que signifient Jean VI, 51-58, le théologien de Wittemberg n'hésite pas à y voir une explication de la foi chré-

1. Voir Merle d'Aubigné, IV, p. 118 et suiv.
2. « *Ce passage n'a rien à faire ici.* »

tienne[1]. *Manger ici signifie croire*, dit-il. Seulement comme pour lui la partie principale de la foi, c'est que « la chair du Christ a été crucifiée pour moi, son sang versé pour moi », son exégèse se ressentant de cette manière de voir, a dû amener ce réformateur à voir dans le pain dont parle le Sauveur, sa vie en général, mais sa mort particulièrement.

Zwingle s'explique d'une manière encore plus catégorique, mais un peu différente. Pour lui c'est une possession spirituelle et extra-sacramentelle de Christ, mais de Christ dans sa mort. Dans son « *epistola ad Alberum Rutligensium ecclesiasten, de cœna dominica* » ce réformateur s'explique ainsi : « ..... *Ex quibus verbis clare discimus carnem Christi non alia ratione cibum esse et spem humanæ mentis, quam qua nobis ipse occisus est. Nam quod ex carne nascitur caro est. Caro igitur Christi comesa gignere aliud haud potest, quam carnem. Sed caro Christi pro nobis mortua eum, qui ejus morte nititur, spiritualem facit, nempe dei filium. Colligitur ergo panem istum, de quo Christus loquitur, nihil aliud hanc rem esse, quod Christus est pro vita nostra morti traditus* »[2]. Quant au verset 63, il montre que le contexte exige que l'on comprenne, par ces paroles, que la chair de Christ mise à mort sert à beaucoup, mais mangée ne sert à rien. Adaptant ces idées à son système sur la Cène, ce n'est pas une institution de ce sacrement, ce n'est pas même une allusion directe qu'il y trouve ; mais

---

1. *Auslegung des sechsten, siebenten und achten Kapitels Sankt-Johannis, gepredigt zu Wittenberg anno* 1530, 1531, 1532. Erlangen 1851. XLVII, p. 226 et suiv. ; XLVIII, p. 1 et suiv.

2. *Zwingli opera ed. Schuler et Schultess*, III, p. 594.

il regarde ces paroles comme un canon herméneutique donnant l'explication de cet acte symbolique.

Dans les rapports que ce chapitre peut avoir avec la Cène, *Calvin* est d'une opinion identique à celle de Zwingle: « Il appert clairement, dit-il, par ces paroles, que tout ce passage est mal exposé de la Cène. Car s'il estoit vray que tous ceux qui se présentent à la saincte table du Seigneur, fussent faits participants de sa chair et de son sang, tous remporteroyent semblablement la vie. Or nous sçavons qu'il y en a plusieurs qui la prenent à leur condamnation. Et de faict, c'eust été une chose inepte et hors de propos, de traitter de la Cène lorsque il ne l'avait pas instituée. Il est certain donc qu'il traitte de la manière perpétuelle et ordinaire de manger la chair de Christ, qui se fait par la foi seulement. Toutesfois je confesse quant et quant que rien n'est yci dit qui ne soit figuré et vrayement donné aux fidèles en la Cène; et même Christ a voulu que la saincte Cène fust comme un sceau et confirmation de ce sermon »[1]. Du reste, dans son Institution chrétienne, le réformateur français, en expliquant le sacrement de la Cène, fait intervenir à chaque page les paroles de Jésus dans le passage qui nous occupe. Jusques-là il est pleinement d'accord avec Zwingle; mais quand il s'agit de déterminer la signification du mot σὰρξ, ces deux théologiens diffèrent un peu. Tandis que ce dernier n'y voit que la mort expiatoire de Christ, Calvin y trouve la venue du Sauveur tout entière: sans doute, comme tous ceux qui ont partagé cette opinion, il regarde la mort du Christ comme

1. Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament, II, p. 138. Paris 1854.

la principale source de notre félicité, mais il ne proscrit pas les bénédictions qui accompagnent sa vie. Pour le verset 63, il s'éloigne complétement de l'opinion du docteur de Zurich : « Chrysostôme l'a mal exposé, dit-il, le rapportant aux Juifs qui estoyent charnels.... Les paroles de Jésus-Christ n'emportent pas ce sens, si on ne l'y fait venir par force..... Je n'approuve non plus l'opinion de ceux qui disent que la chair de Christ proufite en tant qu'elle a esté crucifiée, mais qu'estant mangée, elle ne nous apporte rien ; car plustôt au contraire il la faut manger, afin que ayant été crucifiée, elle nous proufite. Sainct Augustin pense qu'il faut suppléer ce mot Seule, et à part : comme s'il estoit dit, La chair seule et de soi ne proufite de rien, pourceque il la faut conjoindre avec l'esprit. »[1]

Comme on le voit, ces deux derniers réformateurs, tout en dépouillant ces paroles d'une allusion à la Cène, trouvent dans ce chapitre une explication de la manière de recevoir le Christ dans ce sacrement. Luther, suivant jusqu'au bout son système de la consubstantiation, éloigne toute espèce de rapport entre ces versets et la Cène. Jusqu'au milieu du XVIII^e^ siècle les théologiens des deux Églises sont restés fidèles à l'interprétation de leur maître. Dans l'Église luthérienne, l'enseignement du réformateur allemand sur la jouissance corporelle dans la Cène et son explication de notre passage restèrent prépondérants. A peine si on pourrait citer les noms de quelques théologiens dont la tendance se rapprocha de l'opinion réformée. Il en fut de même dans

1. Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament, II, p. 142. Paris 1854.

l'Église calviniste: les uns adoptèrent l'interprétation de Calvin, les autres, celle de Zwingle: nous n'avons pu trouver aucune déviation de l'explication de ces deux réformateurs.

Pendant tout ce temps *l'Église catholique* restait invariablement attachée à la formule qui avait prévalu depuis le IX^e^ siècle. S'en tenant exclusivement à l'interprétation de Chrysostôme et de Cyrille, elle se contentait de taxer d'hérétiques les théologiens qui osaient avancer même timidement une explication un peu plus spirituelle.[1]

Mais à partir du milieu du XVIII^e^ siècle, les différences d'opinions sur ce passage dans l'Église protestante diminuent sensiblement et finissent par disparaître presque entièrement. Quelques dogmatistes et exégètes de l'Église luthérienne, adhérant d'abord en silence et puis ouvertement à la conception réformée de l'Eucharistie, devaient aussi modifier leur explication du passage de Saint-Jean. Ils y virent toujours, comme Luther, une jouissance spirituelle de la chair et du sang de Christ par la foi, sans y reconnaître de la part du Sauveur une allusion directe à la jouissance sacramentelle; mais, d'un autre côté, leur conception modifiée de la Sainte-Cène les amenant à l'opinion d'une jouissance extra-sacramentelle, ils furent conduits naturellement à voir dans ce passage de Jean l'explication du mystère de ce dogme, et le considérèrent, de même que les réformés, comme un passage classique et d'une grande importance. Il ne

1. C'est là la déclaration de Maldonat, déclaration d'autant plus injuste que le concile de Trente, session XXI, ch. I, laisse sans décision l'explication de Jean VI.

resta plus qu'un point en litige, celui du degré de ce rapport.

III.

Au commencement de ce siècle, la fête séculaire de la Réformation donna l'idée grande et sublime de fondre en un seul tous les partis protestants. Cette tentative, sans arriver à sa fin, produisit néanmoins de beaux résultats, et nous devons l'admirer quand ce ne serait que sous le point de vue de la science : plusieurs questions furent de nouveaux examinées et discutées avec plus de profondeur. Il va sans dire qu'il fallut alors de nouveau examiner le rapport qui existe entre le 6e chapitre de Jean et la Sainte-Cène. Le nombre de travaux[1] que les théologiens des deux Églises firent paraître à cette époque sur cette question est considérable; l'érudition que les auteurs y montrent ne l'est pas moins. Et pourtant la question n'en est pas moins arrivée à sa solution définitive : c'est peut-être, il faut le reconnaître, parce

---

1. Les ouvrages les plus importants sur ce sujet sont :

Schultess, *Verschiedene Ansichten des heil. Nachtmahles in den Urkunden des Christenthums, in den Analekten von Tzschirner und Rosenmüller.* Bd. 4, St. 1, S. 179, ff.

Dagegen : Nitzsch, *Ueber den Text und Sinn der heil. Einsetzungsworte, ebendas.* St. 2, S. 135, ff.

Scheibel, *Das Abendmahl des Herrn ; hist. Einleit. Bibellehre, u. s. w.* 1823.

Dr. Schultz, *Die christ. Lehre vom heil. Abendmahle.* 1824. *2te Ausg.* 1831.

Schultheiss, *Die evang. Lehre von dem heil. Abendmahle nach den fünf unterschiedlichen Ansichten die sich aus neutestamentlichen Texten wirklich oder scheinbar ergeben.* 1824.

Fr. N. Lindner, *Die Lehre vom Abendmahle nach der Schrift.* 1831.

que l'indépendance qui doit caractériser l'exégète, s'est trop souvent effacée, pour laisser percer un système dogmatique arrêté d'avance. La variété des points de vue n'a jamais peut-être été aussi grande. Néanmoins, ces diverses discussions ont jeté un nouveau jour sur l'explication de notre passage. On peut les classer de la manière suivante :

A. Quelques théologiens[1], en très-petit nombre, ont nié dans le Pain de vie tout rapport avec le Christ personnel et ont appliqué à ses enseignements, à ses commandements et à leur acceptation tout ce qui est dit ici de la participation à sa chair et à son sang. Cette opinion, que Lücke regarde comme inadmissible tant qu'il reste en nous quelque esprit ou faculté exégétique, est en grande partie le produit des opinions dogmatiques de ces théologiens qui ramènent toute l'œuvre de Christ à sa doctrine. Naturellement ceux qui partagent ce point de vue ne sauraient voir dans ces paroles le moindre rapport avec la Cène, à moins de nier aussi dans ce sacrement tout rapport vivant avec la personne du Christ.

B. La plupart se sont accordés à voir dans ce passage un rapport évident avec la personne du Christ, mais se sont divisés sur la nature et le degré de ce rapport.

a) Les uns[2] ont rapporté le verset 51 d'une manière

1. Parmi les rares noms de ces théologiens on peut citer :

Lange, *Comment.*, p. 212 et suiv. — Wegscheider, *Versuch einer vollständigen Einleitung*, p. 300. — Dinter, *Magazin für christliche Prediger von Tzschirner*, II, 1; 1824; p. 56. — Knapp, *Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre, herausgegeben von Tilo*, II, p. 476.

2. A cette opinion se rattachent :

Scheibel, Bretschneider, *Probab.*, p. 87; *Dogmatik*, p. 470. Éd. II. — Breitenstein, *Sendschreiben an Dr. Marheinecke*, 1822. — Marheinecke, *Grundlehren der christlichen Dogmatik*. Éd. I, p. 574. — Tholuk, *Com-*

immédiate et précise à la mort affranchissante et réconciliante de Christ, et par cela même ont été amenés à trouver dans ces paroles un rapport plus ou moins immédiat avec la Sainte-Cène. Basant l'exégèse de ces paroles sur leur système dogmatique, ceux qui admettaient la formule de *manger la chair* et de *boire le sang* de Christ dans le sens sacramentel de Luther, ont employé ce passage pour consolider cette doctrine; les partisans de la conception de Calvin et de Zwingle y ont trouvé d'une manière symbolique la jouissance par la foi des fruits et des bénédictions de la mort de Christ, et se sont même appuyés sur ces paroles pour se justifier de leur déviation de la doctrine orthodoxe de l'Église luthérienne. De plus, suivant la signification qu'ils ont donnée au futur δώσω du verset 51, les uns ont trouvé dans ce discours du Sauveur une allusion directe au sacrement, une prophétie, une promesse consciente; les autres, un exposé de l'idée de la Cène, mais sans un rapport particulier et prémédité avec son institution ultérieure.

b) Quelques rares théologiens[1] ont compris ce passage dans le sens de Luther et de Calvin: ils ont vu dans le Pain de vie la vie entière du Sauveur, mais sa mort comme le point culminant. Repoussant toute allusion directe et consciente de la part de Christ relativement à la Cène, ils accordent néanmoins à ces paroles une application herméneutique incontestable.

---

ment. ad h. l., p. 146. — Heydenreich, *Zeitschrift für Predigerwissenschaft*, II, 2ter und 3ter Jahrg. 1830; p. 282. — Lindner. — Olshausen, *Comment.*, p. 149. Ed. II. — Brandt. — Kling. — De Wette. — Tischendorf.

1. Lücke. — Müller.

c) Une dernière opinion, celle qui a peut-être trouvé le plus de défenseurs[1] et qui a été partagée par quelques-uns des premiers Pères, consiste à voir dans le Pain de vie le Christ lui-même que le chrétien doit s'assimiler par la foi. Les partisans de cette opinion ne peuvent naturellement établir qu'un rapport très-médiat entre ces paroles et la Cène, ce sacrement se rapportant incontestablement à la mort expiatoire du Rédempteur. Néanmoins comme les termes dont se sert Jésus, sont les mêmes que ceux qu'il emploie dans l'institution ultérieure de la Cène, les théologiens qui ont ainsi interprété ce texte, ont vu pour la plupart[2], dans ces paroles, la signification véritable de la jouissance de Christ dans ce sacrement, et se sont accordés à y trouver un canon herméneutique objectif d'une grande valeur.

Tel est en résumé l'état de la question dans ce moment. Nous nous sommes borné à exposer, sans les discuter, les différents points de vue auxquels se sont placés les théologiens les plus éminents. Comme on a pu le voir, les opinions actuelles reproduisent, avec quelques nuances, les anciennes interprétations.

L'étude de ce passage nous a conduit à nous ranger à la dernière de ces opinions. Dans la seconde partie de ce travail nous présenterons les arguments qui nous ont fait partager cette manière de voir, et en même temps nous essaierons de réfuter les autres explications.

---

1. Schultess. — Schultz. — Kæuffer. — Wahl. — Schott. — Seiffarth. — Schleiermacher. — Froman. — Richter. — Merker. — Barth.

2. Le Dr Schultz seul paraît vouloir nier dans ce passage tout canon herméneutique pour l'enseignement de la Cène.

SECONDE PARTIE.

I.

Avant de commencer l'étude exégétique du passage que nous examinons, nous croyons devoir exposer sommairement le but et la portée du quatrième Évangile : de ces considérations doit surtout découler la conclusion que nous tirerons.

Ce n'est pas sans raison qu'on a souvent nommé le quatrième Évangéliste *Jean le théologien*, et que les anciens appelaient son Évangile ευαγγελιον πνευματικον. Une lecture attentive de Jean nous fait voir une différence marquée d'avec les autres historiens de la vie du Sauveur. On a cherché à l'expliquer en disant que cet apôtre a eu l'intention de compléter ses prédécesseurs, ou bien encore de combattre l'influence de certains systèmes philosophiques ou quelques croyances étrangères au christianisme. Ces hypothèses nous paraissent inadmissibles et il est beaucoup plus naturel d'y voir un caractère essentiellement théologique. L'auteur (XX, 31) nous donne lui-même le but et le plan de son livre : « Ces choses sont écrites afin que vous croyez que Jésus est le fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie ». Il s'attache spécialement à la personne du Sauveur, et le fil historique est pour lui un cadre dans lequel il fait entrer ses enseignements. Son système, essentiellement mystique, est extrêmement simple :

Le fils de Dieu est venu dans le monde, pour porter

le salut au monde : les uns l'ont reçu, les autres rejeté. — Afin d'opérer ce salut, le fils de Dieu s'est incarné pour communiquer au monde *lumière, amour et vie.* Alors s'est déterminé une double tendance, l'une vers la lumière, l'autre vers les ténèbres. De là résulte une séparation entre les hommes (κρισις). — Un petit nombre d'élus l'ont reçu : avec cette minorité sortie des ténèbres, le Sauveur se met dans un rapport intime et exclusif. C'est cette catégorie qui s'attache à Dieu par la πιστις. Cette foi n'est pas simplement une foi historique, mais aussi et surtout une identification avec le Sauveur.

Le chapitre dont nous allons nous occuper, tout en ayant une portée polémique, renferme des éléments d'un genre affirmatif et développe la nature de cette πιστις.

Avant d'aborder l'étude du passage que nous allons examiner, nous devons expliquer d'une manière succincte les versets qui le précèdent.

A l'approche de la fête de Pâques, Jésus passe au delà de la mer de Tibériade et monte sur une montagne, suivi par un grand concours de peuple avide de miracles. C'est alors qu'il opère le σημειον[1], connu sous le nom de *multiplication des pains;* puis, le soir étant venu, le Sauveur se soustrait à la curiosité de ses auditeurs qui, poussés par une conviction mondaine à la vue de ce miracle et non par la véritable foi, voulaient le proclamer roi et, marchant επι τῆς θαλάσσης, il rejoint ses

1. σημειον ne signifie pas seulement le miracle en lui-même, mais aussi la preuve d'un fait qu'il s'agit de comprendre : c'est dans ce sens qu'il faut le prendre ici.

disciples déjà passés en nacelle de l'autre côté du lac. La foule vient le chercher à Capernaüm, et c'est dans la synagogue de ce lieu que Jésus prononce le discours qui donne la définition de la foi.

Jésus leur dit: «En vérité, en vérité, vous me cherchez, non parce que vous avez vu des miracles, mais parce que vous avez mangé et que vous avez été rassasiés. Travaillez pour avoir, non la nourriture qui périt, mais celle qui est durable pour la vie éternelle[1] et que le Fils de l'homme vous donnera, car Dieu le Père l'a marqué de son sceau.» (V. 26, 27.)

Jésus suit ici la méthode qu'il suit ordinairement, et pour mieux dire toujours dans cet Évangile. Après le fait vient l'application; après la chose visible, l'enseignement spirituel. Et ces gens qui le cherchaient pour voir de nouveaux prodiges, peut-être même, dans leur matérialisme grossier, pour être encore rassasiés, durent être bien étonnés en entendant parler ainsi le Sauveur. Aussi ils ne le comprennent pas, et lorsque ils lui demandent (v. 28): «que devons-nous faire pour opérer les œuvres de Dieu?», il ne faut pas croire qu'ils aient saisi le sens des paroles du Sauveur; ils croient qu'il leur parle d'une autre nourriture miraculeuse, telle que la manne; ils croient qu'ils vont être les témoins d'un miracle encore plus grand que celui qu'ils ont admiré, et ils demandent: *que faut-il faire* pour le mériter? car ils savent que leurs pères ont été indignes de cette faveur.

---

1. Généralement μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον est traduit par *permanente jusques dans la vie éternelle*. C'est, à notre avis, une fausse interprétation : αἰώνιον est opposé à ἀπολλυμένην; ce n'est pas une nourriture future, puisque celui qui s'est fait homme l'apporte sur cette terre.

Cette méprise transporte Jésus sur un nouveau terrain, et il leur dit alors : « C'est ici l'œuvre de Dieu que vous croyiez en celui qui m'a envoyé. — Quel miracle fais-tu donc afin que nous le voyions et que nous croyions en toi, quelle œuvre fais-tu? » (v. 29, 30). Les juifs ne comprennent pas encore, preuve évidente qu'ils n'avaient pas compris avant. Ils demandent un autre miracle : le premier ne leur avait rien appris. Ils veulent voir pour croire, et comme dans leur conception traditionnelle Moïse était le type du Messie, ils pensaient que ce dernier ferait des miracles bien plus grands encore que celui qui les avait fait sortir d'Égypte. Or, le plus grand des miracles de Moïse était pour eux celui de la manne. Aussi, dans le désir de voir jusqu'où irait la puissance de celui qu'ils n'admiraient que comme thaumaturge, s'empressent-ils de rappeler au Sauveur les paroles de l'Écriture rapportant le miracle de Moïse. Mais Jésus veut leur faire sentir combien ils sont loin de la vérité, et il se met à leur expliquer avec condescendance la différence radicale entre les deux nourritures : « En vérité, en vérité, je vous le dis, Moïse ne vous a point donné le pain du ciel, mais mon père vous donne le vrai pain du ciel. Car le pain du ciel est celui qui est descendu du ciel pour donner la vie au monde » (v. 32, 33).

Il s'agit d'une nourriture tout autre que celle de la manne du désert. Celle-ci, toute matérielle, ne durait que vingt-quatre heures, et tous les matins les israélites étaient obligés de renouveler leur provision de la journée. Comme elle est différente de celle que leur offre Jésus, la μένουσα! Celle-ci est bien autrement sublime. A son origine céleste elle joint un effet vivifiant et du-

rable. Cette phrase de Jésus nous rappelle les mots qu'il adressait avant à Nicodème (Jean III, 13), et dans les deux circonstances on ne saurait méconnaître qu'il s'agit de la *foi*. *Manger le pain céleste* et *croire* à Jésus désigne donc une seule et même chose. D'ailleurs le présent καταβαίνων nous montre non pas un fait historique, mais une faculté de l'homme, l'âme, le sentiment saisissant d'une manière contemplative ce qui appartient au ciel. Qu'on fasse rapporter ce participe au pain ou à Jésus, on ne saurait arriver à une autre conclusion.

Après des paroles si claires, les juifs auraient dû comprendre la portée de l'enseignement du Sauveur. Mais non ; leur matérialisme est si profond qu'ils s'écrient aussitôt : « Seigneur, donne-nous toujours de ce pain-là » (v. 34).

Ce sont les mêmes termes que ceux de la demande de la Samaritaine. Il suffirait de ces mots pour nous donner la mesure de leur intelligence : ils n'ont encore rien compris. C'est une espèce d'impuissance qui se retrouve à peu près chez tous les auditeurs du Sauveur et qui est bien caractérisé par les mots οὐ δύναται que nous trouvons souvent employés dans le Nouveau Testament. Nous ne pensons point, comme quelques commentateurs, que ce soit ironiquement qu'ils adressent cette demande à Jésus; c'est plutôt un matérialisme grossier qui, couvrant de ténèbres leur intelligence, les fait ainsi parler. Aussi quel ne dut pas être leur désappointement lorsque Christ, les tirant de leur illusion, leur dit clairement : « Je suis le Pain de vie. Celui qui vient à moi n'aura plus faim, et celui qui croit en moi n'aura plus soif. » (V. 35.)

Venir à Christ et *croire en lui*, c'est une seule et même chose : en effet, πεινάση et διψήση ne sauraient être séparés l'un de l'autre et sont, dans ce passage, synonymes; leurs corrélatifs ἐρχόμενος et πιστεύων ne sauraient donc avoir une signification différente. Et cette nourriture alimentant les besoins spirituels de l'âme humaine doit pour toujours faire cesser la faim et la soif. Du reste, le mot hébreu לחם signifie non-seulement le pain, mais toute espèce de nourriture. Parmi les images vives, les comparaisons saisissantes que l'Évangile emploie pour dépeindre l'union mystérieuse qui nous fait vivre de la vie de Christ, la nourriture est une des mieux appropriées à ce phénomène. De même que la nourriture que nous prenons s'assimile à nous et nous donne la vie physique, de même l'élément que nous appelons le Christ, en entrant dans notre âme, se transforme en cette substance et la nourrit. Il faut à l'un comme à l'autre un élément nourrissant : l'âme, comme le corps, meurt sans nourriture, et ce qui nourrit l'âme, c'est ce pain céleste, c'est Christ auquel il faut s'unir d'une manière indissoluble.

Ce rassasiement est accordé à tous ceux qui vont à Christ; mais les juifs ignorants et matériels l'ont dédaigné : « Je vous ai déjà dit que vous m'avez vu[1] et cependant vous ne croyez pas. Tout ce que le Père me donne viendra à moi, et je ne mettrai point dehors celui qui viendra à moi. Car je suis descendu du ciel pour faire non ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé. Et c'est ici la volonté du Père, que je ne

1. ὁραω veut dire voir plus que des yeux du corps.

perde aucun de ceux qu'il m'a donnés, mais que je les ressuscite au dernier jour.» (V. 36—39.)

La conviction qui devait être produite, ne l'a pas encore été. Pour ne laisser aucun doute sur la signification des paroles qu'il a déjà prononcées, Jésus leur dit en termes clairs et précis le but de sa venue sur la terre et les effets que doit produire l'assimilation de ce Pain de vie. Et comme si ces paroles n'étaient pas assez évidentes pour leur intelligence, le Sauveur se résume (v. 40) et, écartant toute image, leur dit sans détour : « C'est ici la volonté de celui qui m'a envoyé, que quiconque contemple le fils et croit en lui, ait la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour.» Voila donc exprimée en termes propres la doctrine qu'il veut enseigner.

Jusqu'ici tous les théologiens s'accordent pleinement à voir une allégorie dans les paroles du Sauveur. Pourrait-on d'ailleurs les interpréter autrement quand on pense à l'imagination ardente des Orientaux et à leur goût prononcé pour les images les plus frappantes? Au reste, cette figure qui représente la foi en une doctrine par l'acte de manger ou de boire, revient souvent dans l'Écriture sainte. C'est ainsi que dans les visions prophétiques d'Ézéchiel et de Saint-Jean nous voyons le prophète et l'apôtre recevoir de l'Éternel un livre qu'il leur est ordonné de manger : cela signifie évidemment qu'ils doivent croire, méditer, s'appliquer la doctrine contenue dans ce livre. Cette figure a même passé dans notre langue, et nous disons tous les jours *se nourrir* d'un enseignement ou d'un précepte, pour dire *s'appliquer* ce précepte ou cet enseignement. Il ne saurait

donc rester aucun doute raisonnable sur la déclaration du Sauveur dans ces paroles.

Ce n'est qu'à partir du verset 51 que les interprètes se sont divisés. Quelques-uns sont allés jusqu'à prétendre que les versets 51-58 forment une partie tout à fait distincte du discours : le Sauveur, disent-ils, après avoir enseigné qu'il est le Pain céleste, passe à un autre ordre d'idées : il prédit sa mort, promet la vie éternelle et la participation aux fruits du Pain de vie à ceux qui, dans le sacrement de la Sainte-Cène, devaient célébrer la mémoire de cette mort. Nous n'avons pas besoin d'ajouter que cette opinion est partagée par les théologiens qui voient dans les paroles de Jésus l'institution de l'Eucharistie ou une allusion à ce sacrement. Nous ne saurions partager cette manière de voir. Il est évident pour nous que ces nouvelles paroles du Sauveur ne renferment que la même pensée reproduite d'une manière plus frappante encore : pour mieux imprimer dans l'esprit de ses auditeurs la doctrine qu'il a développée, pour la présenter sous une forme plus vive et plus saisissante, Jésus-Christ y revient aussitôt après dans un langage figuré.

II.

V. 51. «*Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel : si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement. Et le pain que je donnerai, c'est ma chair que je donnerai pour le salut du monde.*»

Ὁ ἄρτος ὁ ζῶν. Après avoir montré, dans le verset précédent, la nature et les effets du Pain de vie, Jésus se désigne ici comme ce pain céleste. Quelques exégètes

ont donné à ζῶν une signification transitive en l'assimilant à ζωοποιῶν : cette interprétation paraît se fonder sur l'usage qu'ont fait de ce verbe les Septante (Ps. XLI, 2; CXIX, 17, 40, 50, 154). Mais pourquoi ne pas consulter plutôt l'emploi que font de ce terme les écrivains du Nouveau Testament et Jean en particulier? Or, dans Act. XIV, 15; Rom. XII, 1; 1 Pierre I, 3; Héb. X, 20, on ne peut pas douter un seul instant que ce mot ne désigne ce qui est *spirituel, éternel, impérissable* et *céleste,* en opposition avec ce qui est *terrestre, périssable* et *sans réalité propre.* Du reste, Saint-Jean, dans les passages analogues à celui qui nous occupe (VII, 38; III, 10), ne nous laisse aucun doute sur la signification de ce mot.

Ἐάν τίς φάγῃ ἐκ τούτου ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. Ce qui est vraiment vivant doit aussi donner la vie à celui qui en fait usage. Jésus ne veut pas dire que tous ceux qui mangeront de ce pain seront immortels ; il ne fait pas non plus allusion à la résurrection des morts : non, cette immortalité qu'il promet, c'est une vie nouvelle, une espèce de résurrection morale, et ce n'est en effet qu'une vie heureuse qui puisse réellement porter ce nom. Du reste les mots *vie* et *mort* sont employés au figuré à chaque page de nos livres saints pour désigner une *vie morale,* une *mort morale.*

Καὶ ὁ ἄρτος δὲ. Ces mots καὶ... δὲ, d'après l'usage classique et même d'après les autres passages de Jean (VIII, 17; XV, 27; 1 Jean I, 5) désignent non-seulement la liaison aux idées précédentes, mais donnent plus d'extension et de développement aux pensées déjà énoncées. Que Christ, par cette expression, passe à un nouvel ordre d'idées, c'est ce que nous ne pouvons pas admet-

tre ; que, comme l'ont pensé quelques-uns, il ne mette dans ces versets que sa mort en relief, c'est ce que le contexte nous fait repousser. Nous allons l'établir par l'exégèse des mots suivants :

Ἡ σάρξ μου ἐστὶν. Que désigne cette σάρξ ? Est-ce, comme l'ont pensé quelques-uns, la mort du Rédempteur pour le salut du monde, ou bien l'apparition entière et consacrée au salut du monde du Logos dans la chair ? La signification du mot σάρξ et l'enchaînement des idées nous font pencher vers cette dernière opinion. Évidemment σάρξ et ἐγὼ sont ici synonymes, ne désignent que la personne même de Christ, sa vie terrestre, son apparition comme fils de Dieu, le Logos en un mot devenu chair (Jean I, 14 ; IV, 2 et suiv. ; 1 Timoth. III, 16 ; Hébr. V, 7 ; Philipp. II, 7 et suiv.). Jésus s'est représenté comme le Messie, comme le fils de Dieu, comme le vrai pain du ciel et cela en tant qu'il est descendu du ciel et en tant qu'il donne sa vie au monde. Ce pain ne doit donner la nourriture qu'à celui qui le possède et qui en jouit. Naturellement le Sauveur doit ajouter qu'il donnera ce pain, c'est-à-dire qu'il se donnera lui-même pour la vie du monde. Que sa mort soit comprise dans ce don, qu'il y fasse même allusion, nous n'en doutons pas en examinant le contexte. Poursuivons.

Ἣν ἐγὼ δώσω. Ces mots manquent dans des autorités importantes : plusieurs manuscrits, quelques Pères de l'Église et la Vulgate les laissent de côté ; cependant la critique moderne les a généralement maintenus. Si ces mots sont authentiques, et nous n'en doutons pas, ils paraissent au premier abord fournir un argument très-puissant en faveur des théologiens qui ne voient dans

ces quelques versets que la mort du Sauveur ou sa vie en général, mais sa mort particulièrement. Mais pourquoi donner à ce futur une signification absolue? Ce don que Jésus veut faire de sa σάρξ est encore à venir pour ceux qui ne l'ont pas accepté ou qui ne l'ont pas reçu dans la foi. Du reste les Juifs eux-mêmes (v. 52) le comprennent ainsi et regardent tout le discours du Sauveur comme se rapportant au présent. On ne peut taxer d'arbitraire cette interprétation, lorsque nous voyons dans ce même Évangile le même mot employé dans un sens identique (IV, 14). D'ailleurs si Jésus avait voulu parler directement et exclusivement de sa mort, pourquoi ne se serait-il pas exprimé d'une manière plus précise? — Mais cette question présente un autre côté. Que dans ces paroles Jésus fasse allusion à sa mort, nous n'en doutons pas. Et d'abord, d'après le système de Jean, le Logos devenu chair étant venu sauver le monde par son *enseignement*, son *exemple* et sa *mort*, ce don qu'il fait de lui-même comprend nécessairement le dernier terme de cette trilogie. Nous allons même plus loin: nous pensons que Jean fait prédominer cet élément de salut; la mort de Christ est partout représentée dans cet Évangile comme le commencement de sa gloire, comme l'état d'exaltation, par la simple raison que cette mort, comme l'histoire l'a prouvé, est devenue le point de départ de sa victoire. Tant qu'il était dans ce monde, son action avait des bornes étroites; à partir de ce moment, son influence a été immense. Sans sa mort, son apparition et son enseignement manqueraient d'un contenu religieux positif: il n'y aurait pas de véritable Évangile. Aussi nous le voyons souvent songer à cette

mort prochaine, souvent il l'annonce à ses disciples; dans ce chapitre même (v. 62) on voit que l'idée du départ n'est plus éloignée de la pensée du Sauveur; et il pense déjà à la trahison (v. 70). Ces considérations nous amènent à voir dans ces paroles la mort du Sauveur, mais sa mort comprise dans toute l'étendue de la consécration qu'il fait de sa vie pour le salut du monde.

C'est surtout sur ce verset, comme nous l'avons déjà dit, que se fonde l'opinion de ceux qui voient dans le Pain de vie la mort seule de Christ ou sa mort d'une manière toute particulière. Nous avons montré comment, quoiqu'elle y soit impliquée, on ne peut pas la détacher des autres éléments de salut offert par le Sauveur. D'ailleurs en comparant ces termes au contexte, on ne saurait arriver à une autre conclusion. « *Celui qui croit en moi a la vie éternelle* », dit Jésus (v. 47), et un moment après, développant sa pensée, « *celui qui me mange, vivra éternellement* », dit-il au verset 51. Évidemment *le manger* et *croire en lui* sont synonymes. D'un autre côté, si une fois Jésus dit: *le pain c'est moi* et qu'une autre fois il dise: *ce pain c'est ma chair,* il faut de toute nécessité que le mot *chair* soit synonyme de *moi.* La liaison des idées nous paraît clairement être celle-ci: Le pain du ciel, dit le Rédempteur, je le suis moi-même. Je ne le suis pas seulement, je vous le donne aussi, afin que vous puissiez en jouir pour avoir la vie éternelle. Je vous le donne en apportant en sacrifice ma vie tout entière sur cette terre. — Du reste les termes dont se sert le Sauveur sont parfaitement choisis pour exprimer toute l'étendue de ce sacrifice. Ainsi, ce

n'est ni la mort de Christ seule, ni sa mort principalement qui constitue le pain de vie.

V. 52. Mais ces paroles provoquent une nouvelle ardeur des Juifs : « *Les Juifs donc disputaient entre eux, disant : Comment cet homme peut-il nous donner sa chair à manger ?* »

Ἐμάχοντο : *avaient entre eux une vive discussion.* Est-ce à dire que quelques-uns avaient compris les paroles du Sauveur, et tâchaient d'en démontrer la vérité aux autres ? Non : aucun d'eux n'avait saisi le sens de l'allégorie ; ils tâchent de se l'expliquer. Ce qu'il y a de remarquable, c'est que les juifs disent : πῶς δύναται avant que Jésus ait parlé de la manducation de sa chair. Et eux-mêmes, comme pour embarrasser le Sauveur, complètent l'allégorie en substituant à σάρκα δοῦναι le mot φαγεῖν. Mais la signification même de ce mot devait permettre à Jésus d'accepter cette formule qui d'abord semble l'énonciation d'une fausse pensée ; cependant l'allégorie poussée jusque-là n'a rien de choquant. On n'a qu'à se rappeler que les mots hébreux correspondants אכל et בשר sont employés à tous moments dans un sens figuré[1]. Et personne, sans doute, en lisant les passages de l'Ancien Testament où tel est leur emploi, ne s'est jamais demandé si c'était là le vrai sens de ces mots.

Du reste, les écrivains du Nouveau Testament ne

---

1. L'épée dévore.... (2 Sam. XI, 25). — Le zèle de ta maison m'a dévoré.... (Psaume CIX, 10). — Et ce qu'ils mangent, c'est la chair de mon peuple, dit Michée (III, 3) en parlant des chefs d'Israël. — Les méchants se sont jetés sur moi pour manger ma chair (Psaume XXVII, 2). — Le fou tient ses mains ployées en se dévorant lui-même. (Ecclésias. IV, 5.)

sont pas sans exemple de l'emploi de ce mot au figuré. Saint Jean lui-même, rapportant les paroles du psalmiste, emploie le verbe en question : « Ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου κατέφαγέ με. » (II, 17). Saint Paul emploie aussi le synonyme au figuré : « Εἰ δὲ ἀλλήλους δάκνετε καὶ κατεσθίετε. » (Galat. V, 15).

Les juifs ne le comprennent donc pas : sans cela, ils n'auraient pas ajouté πῶς δύναται, terme tant soit peu ironique.

V. 53. Le Sauveur ne repousse pas l'objection des juifs ; au contraire, il abonde dans leur sens et, renforçant encore son allégorie, il leur montre que ce qu'ils regardaient comme une absurdité, est non-seulement possible, mais même nécessaire pour obtenir la vie éternelle.

« *Jésus leur dit : En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous-mêmes.* »

Τὴν σάρκα καὶ τὸ αἷμα. Les théologiens qui trouvent dans ces versets une allusion à la Cène rapportant la σάρξ au sacrifice de la vie du Seigneur ont vu dans le mot αἷμα sa mort sanglante et en ont conclu que le φαγεῖν et le πιεῖν ne désignent rien autre chose que l'appropriation des bienfaits de cette mort dans l'Eucharistie. Mais n'est-ce pas forcer le sens des mots? Ici la manducation du Fils de l'homme, l'acte de goûter sa chair et son sang, est la condition de la vie éternelle. Quelques lignes plus haut, la manducation du pain de vie, c'est-à-dire de Christ, est représentée comme produisant le même résultat, et enfin en jetant les yeux sur

le verset 40, nous voyons que le salut est le partage des vrais croyants. Comment ne pas voir dans ces phrases un parallélisme frappant, et dans les mots με, ἄρτος, σάρξ και αἷμα, une identité évidente? *Manger la chair* et *boire le sang* du Fils de l'homme, de même que le *goûter comme pain de vie,* ne signifient donc autre chose que *s'approprier Christ par la foi,* accepter et recevoir par cette foi le Fils de l'homme apparu sous la forme humaine, et entrer avec lui dans une communion intime (Cf. Romains III, 14; Galates III, 1). Si on veut s'en tenir à une interprétation matérielle, si on persiste à voir dans ces paroles la mort du Rédempteur, on n'est pas peu embarrassé en songeant que Jésus n'étant pas encore mort au moment où il prononçait son discours, il ne pouvait pas donner à boire son sang à ses auditeurs et que par là il leur offrait comme condition du salut une chose impossible. On n'est pas moins embarrassé si on veut faire participer ces mêmes hommes à un sacrement qui n'était pas encore institué.

ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς revient à ζωὴν αἰώνιον. Le mot ἐν ἑαυτοῖς n'est qu'un pléonasme imité de la langue hébraïque et que nous trouvons assez souvent dans les écrivains du Nouveau Testament, sans qu'il ajoute un sens particulier à celui de la phrase (Voyez Matth. XIII, 21; Marc IX, 50; Jean V, 26, 46; I Jean III, 15).

Afin d'insister encore plus sur une pensée aussi importante, Jésus la répète en changeant de construction.

V. 54. *« Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. »*

Pourquoi est-il question de la résurrection au dernier jour? C'est qu'il n'y a de véritable résurrection que

celle qui conduit à la vie éternelle. Ceux qui mangent sa chair et boivent son sang, ceux qui croient en lui, le Sauveur les ressuscitera au dernier jour : c'est qu'ils ont déjà la vie. La mort physique ne sera pour eux qu'un passage de la vie dont ils jouissent ici-bas à la vie éternelle qui leur est promise. Cette vie impérissable, qui se développe ici-bas jusqu'à sa perfection dans le ciel, doit pénétrer par degrés dans l'âme du chrétien et devenir le principe de sa résurrection. Cette idée profonde et sublime, qui comprend toute l'œuvre de Christ, explique seule la liaison de la première partie de ce verset avec la seconde : « Et je le ressusciterai au dernier jour. »

V. 55. « *Car ma chair est une véritable nourriture, et mon sang est un véritable breuvage.* »

La particule γάρ, équivalant dans Jean (voy. III, 16) aux conjonctions latines *scilicet*, *videlicet*, indique une liaison incontestable avec la pensée précédente. Ce verset n'est qu'une confirmation des paroles que vient de prononcer le Sauveur. Cette considération nous fait pencher à admettre la leçon ἀληθής au lieu de ἀληθῶς qui pourtant se trouve dans des manuscrits importants. Évidemment d'après l'enchaînement des idées, Jésus ne veut pas dire : ma chair peut *réellement* se manger, mon sang peut *réellement* se boire ; si telle avait été sa pensée, il l'aurait exprimée d'une manière plus explicite et plus claire. Il est beaucoup plus naturel, et surtout plus conforme à la suite des idées de penser que Jésus a voulu parler d'une nourriture véritable, réelle, d'un breuvage réel ; c'est-à-dire d'une nourriture *par excellence*, d'une nourriture qui demeure pour la vie éter-

nelle. Du reste, comme l'a fait remarquer Schultz, la leçon ἀληθής est beaucoup plus conforme à la syntaxe grecque et à la manière de s'exprimer de saint Jean; en effet, ἀληθής précède toujours le verbe (VII, 18; VIII, 17, 26; X, 41; XIX, 35); et ἀληθῶς le suit (IV, 42; VI, 14; VII, 40; XVII, 8). Jésus ne veut donc pas parler d'une nourriture purement matérielle, comme le prétend l'exégèse catholique qui en appelle particulièrement à ce verset pour justifier la doctrine de la transsubstantiation.

V. 56. « *Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui.* »

Ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ. Admirable résultat de cette manducation spirituelle! Ces deux membres de phrase, qui matériellement s'excluent, sont au point de vue mystique ce qu'il y a de plus clair et de plus explicite. Cette pensée indique une identification semblable à celle renfermée dans les formules précédentes : c'est la communication réciproque de ce qui constitue l'essence. La véritable foi nous fait vivre avec Christ d'une vie commune, nous fait entrer en communion intime avec lui. (Cf. Galat. II, 20; Ephés. III, 17.)

V. 57. « *Comme le Père qui est vivant, m'a envoyé, et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mangera vivra par moi.* »

L'union du fidèle avec Jésus aussi réelle, aussi intime que celle d'un aliment assimilé à celui qui le mange, est exprimée ici d'une manière plus profonde et plus vivante encore; elle est de même nature que celle qui existe entre le Père et le Fils; « Le Père qui est vivant, source de la vie, m'a envoyé; il vit, il agit, il crée en

moi; ma vie est sa vie (cf. V, 26); et c'est de la même manière que je vis et que j'agis en celui qui est en moi.» Il n'est donc pas seulement ici question pour celui qui croit, de certaines grâces à lui communiquées et qui le maintiennent dans un rapport extérieur avec Jésus; mais il reçoit en lui Jésus lui-même, Christ avec sa vie qui demeure en lui, comme le Père dans le Fils (X, 14, 15; XIV, 9-12, 19, 20; XV, 9-11; XVII, 21, 22; 1 Jean I, 3, V. 20).

V. 58. « *C'est ici le pain qui est descendu du ciel. Il n'en est point comme de la manne que vos pères ont mangée, et ils sont morts : celui qui mangera ce pain vivra éternellement.* »

Jésus résume, dans ces quelques mots, par une conclusion énergique, tout l'ensemble de ce discours : d'un côté la *mort*, de l'autre la *vie*.

Nous avons montré que, depuis le commencement jusqu'à la fin du discours, il y a une liaison parfaite, un enchaînement d'idées facile à saisir, une allégorie progressive développant l'image de la foi. Nous avons essayé de réfuter l'opinion des théologiens qui prétendent qu'à partir du verset 51 le Sauveur passe à un autre sujet. Ce dernier verset nous fournit un argument des plus puissants pour cette réfutation. En se résumant, l'orateur revient à l'image du Pain du ciel comparé à la manne du désert. Après avoir formulé sa pensée (v. 35), le Sauveur donne, pour ainsi dire, les développements dans les versets qui suivent, et parvenu à la fin de son discours, il conclut par la même pensée qu'il peut regarder comme suffisamment développée et prouvée.

Pour comprendre ce discours du Sauveur, il fallait à ses auditeurs une intelligence autre que celle de la logique. Les disciples eux-mêmes, sans partager l'interprétation grossière et charnelle des Juifs, trouvaient une pierre d'achoppement dans la pensée que leur Maître dût se donner pour la vie du monde, et qu'eux-mêmes dussent s'approprier, par la mort du vieil homme, et par une union mystérieuse avec Christ, les fruits de ce don. Ce qu'ils comprenaient du discours de Jean, trop spirituel et trop profond pour eux, leur paraissait impraticable, cette parole leur semblait *dure.*

Jésus ne cherche pas à leur aplanir la difficulté, ce qui alors n'était pas possible, puisqu'elle tenait à l'incrédulité et à l'ignorance d'un cœur charnel; mais raisonnant avec eux, comme il l'avait fait avec Nicodème, il travaille à élever leurs pensées des conceptions terrestres qui les occupent, à des idées spirituelles. Si ces paroles les ont étonnées, *que sera-ce de son ascension?* non qu'ils doivent trouver dans cet événement des difficultés plus grandes que celles de son discours; car ils auront alors une vue totale de son œuvre, une connaissance plus approfondie de sa personne et surtout le secours de son Saint-Esprit. Mais cependant, outre l'épreuve que trouvera leur foi dans la séparation d'avec lui, il faudra qu'ils s'élèvent jusqu'à saisir l'idée toute spirituelle de sa glorification, qu'ils marchent à sa suite par la foi et non par la vue, et que, par cette foi, ils s'approprient sa nature céleste et sa vie spirituelle. Tel était, en effet, le but vers lequel devait les conduire ce discours qui les scandalisait, et la raison du commentaire que Jésus en donne : « *C'est l'esprit qui vivifie, la chair*

ne sert de rien. Les paroles que je vous dis sont esprit et vie. » Comment peut-il dire : *La chair ne sert de rien*, quand il vient de recommander la manducation de sa chair ? Est-ce une contradiction ? — non ; la chair est ici opposée au πνεῦμα, tandis que précédemment elle est synonyme de ce mot. *La chair ne sert de rien, l'esprit seul vivifie : c'est donc spirituellement que vous devez comprendre mes paroles.*

III.

Il nous reste à discuter une question que nous n'avons fait qu'effleurer dans le cours de notre travail : *Le Christ a-t-il en vue la Cène dans ces paroles ?* Nous n'hésitons pas à répondre négativement. Les partisans de cette opinion prétendent qu'on ne saurait pas ce que Jésus veut dire ici s'il n'avait pas, avant de mourir, institué la Sainte-Cène. Nous croyons, dans l'étude que nous venons de faire, avoir suffisamment prouvé qu'il y a une manière bien simple et bien rationnelle de donner l'interprétation des paroles du Sauveur. Néanmoins nous allons réunir quelques arguments, afin de réfuter complétement une opinion qui trouve encore des défenseurs de nos jours, même en dehors de l'Église catholique.

1° D'abord nous dirons avec Calvin : *c'eût été chose inepte et hors de propos, de parler de la Cène avant son institution.* Trop souvent, pour expliquer un passage, on le détache du contexte et, ainsi isolé, on le fait plier à des opinions préconçues. Il nous semble que la saine exégèse doit se demander avant tout *où*, *quand* et *dans*

quelles circonstances les paroles que l'on veut interpréter ont été prononcées. En appliquant cette règle au discours de Capernaüm, il nous paraît impossible de soutenir que le Sauveur ait eu la Cène en vue. Avant tout, Jésus, parlant à une multitude rassemblée autour de lui, devait dire des paroles intelligibles; et si ses auditeurs ne le comprenaient pas toujours, c'était plutôt à cause de leur matérialisme grossier, qu'à cause d'événements inconnus auxquels il aurait fait allusion. Or, ici nous verrions le Sauveur parler de la Cène un an au moins avant son institution, sans ajouter un seul mot qui pût, sinon faire comprendre, du moins faire entrevoir ce dont il s'agissait? D'ailleurs Jésus ne peut pas demander une chose impossible, et c'eût été une impossibilité de demander à ces hommes de participer à un sacrement qui n'était pas encore institué; car, dans son discours, il se représente comme voulant et pouvant donner cette nourriture à ceux auxquels il parle (v. 37, 35). Il nous faut donc nécessairement donner à ces paroles un sens actuel et applicable à l'auditoire du Sauveur.

2° Si le Christ avait la Cène en vue, *la vie éternelle deviendrait le partage de tous ceux qui s'approchent de la table sainte.* Comment expliquer alors qu'il y en a plusieurs qui y viennent pour leur condamnation? Car Saint-Paul racontant dans sa première épître aux Corinthiens l'institution de la Sainte-Cène, ne manque pas d'ajouter qu'une communion indigne ne peut produire que des effets funestes. D'ailleurs, la vie éternelle ne pouvant s'acquérir que par la manducation de ce pain que veut donner le Sauveur, il faut nécessairement

que ce pain soit à la portée de tous et partout. Mais rapportez directement ces paroles à la Cène, et vous refuserez le salut à plus d'un chrétien qui, dans des temps difficiles ou pendant des persécutions, a dû se résigner à rester privé de ce sacrement. Il était plein d'amour pour son Dieu, il avait une foi vivante, il souffrait pour le nom de Christ, mais il lui manquait une chose indispensable pour son salut : il ne s'était pas approché de la sainte table..... Le principe accepté, il faut en arriver à cette conséquence.

3° Mais, disent quelques défenseurs de cette manière de voir, *le silence de l'Évangéliste sur l'institution de ce sacrement n'est-il pas une preuve qu'il a cru suffisantes les paroles de Christ et qu'il les a regardées comme l'explication de cet acte solennel?* Cette objection nous la prenons telle qu'elle est, et nous la croyons des plus favorables à notre point de vue. Oui, le silence de Jean est pour nous une des plus fortes preuves que le Christ, dans cette circonstance, n'a pas voulu parler du sacrement de la Sainte-Cène. Comment pourrait-on croire que cet évangéliste, dans cette occasion, abandonnerait sa méthode habituelle de donner un commentaire sur les paroles du Sauveur et ne dirait pas un mot au moins pour ne pas provoquer une méprise légitime? D'ailleurs, s'il avait regardé ces paroles comme l'interprétation à donner de l'institution de la Sainte-Cène, il n'aurait pas manqué d'en parler au moment de la Passion.

Ces considérations nous amènent à donner à ces versets une portée plus vaste, un poids plus grand. Cette nourriture qu'offre le Sauveur, c'est lui-même qui veut

s'unir à nous dans une communion intime et nous faire ainsi participer au salut.

Mais cette question peut être considérée à un autre point de vue. La Sainte-Cène existait du temps de Saint-Jean ; c'était une institution à laquelle il prenait part. Il est impossible de supposer qu'un chrétien et surtout un apôtre connaissant ce sacrement ait dû le considérer comme une simple forme et ne lui ait pas donné une signification quelconque. Saint-Jean a donc eu une conception religieuse et théologique de la Sainte-Cène : or, comme les paroles qu'il met dans la bouche du Sauveur à Capernaüm sont à peu près les mêmes que celles de l'institution de la Sainte-Cène, il est très-naturel de penser que notre auteur, en rédigeant ce discours, a pu songer aux paroles instituant le sacrement.

Il ne nous reste plus qu'à tirer la conclusion de l'étude que nous venons de faire.

Ce discours, depuis le commencement jusqu'à la fin, présente un enchaînement d'idées parfaitement logique. Sous la forme allégorique, le Sauveur se compare au Pain de vie et le donne lui-même comme une nourriture, nous enseignant à nous, de même qu'à ses auditeurs de Capernaüm, que, pour avoir la vie éternelle, nous devons nous l'assimiler par la foi.

Quoique ces paroles aient un rapport évident avec celles que le Sauveur prononça lorsqu'il institua la Sainte-Cène, nous ne pouvons admettre qu'il l'ait eue en vue dans cette occasion. Néanmoins leur interpréta-

tion spirituelle peut, à notre avis, s'appliquer à ce sacrement, et nous les regardons, sinon dans un rapport de fond, du moins dans un rapport de forme avec la Sainte-Cène.

Vu :
25 juin 1860.
Le président de la soutenance,
ÉD. REUSS.

Permis d'imprimer.
Strasbourg, le 28 juin 1860.
Le Recteur de l'Académie,
DELCASSO.